التّسامح والدّيمقراطيّة

خالد الماجدي
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

إنّ التّشارك بين التّسامح والدّيمقراطية، وهذا ما سنسعى إلى إبرازه في هذا العمل يثير من المسائل بقدر ما يعلن أنّه يحلّ من الإشكاليّات، وخاصّة في مستوى ما ننعته "بالمجال العامّ". ومن هنا يجب على الفلسفة أن تتخلّى عن دورها الأخلاقي لفائدة الحوارات المشتركة حتّى تكون عمليّة. ولهذا، وفي رأينا، عليها أن تبتعد عن كلّ مرجعيّة إلى "فلسفة الذّات" لأنّ الأحكام الفلسفيّة تقتضي أن ترافقها الحجج إزاء مشروع مجتمع محدّد.

ويجب أن تعتبر الفلسفة العمليّة طرفا فاعلا في الخطابات الّتي تحيط بالمشروع المذكور آنفا. وبهذا تختبر حججها ودوافعها بصورة واقعيّة على محكّ المجال العامّ. وفي هذا المجال تكتسب قيمة البرهان شكلها الواقعي لأنّ البرهنة تناقش على مرأى وبعلم من الجميع. وبالعودة إلى هذا المجال العام نستطيع كذلك التفكير في مسألة العقلانيّة وهذا ما يلخّص الاهتمام الّذي نوليه في هذه الدّراسة إلى العقلانيّة "التّواصليّة" والتي سنبرز خلالها الحجج والدّوافع الّتي يستند إليها بالأساس القانون وكلّ خطاب عامّ.

لقد أصبح الخطاب مجدّدا ممارسة بذاتية، أليس في ذلك تصوّر ديمقراطي للمدينة ولكلّ ما ينظّمها أي القانون ؟ ولكي نفهم هذا المفهوم الدّيمقراطي للقانون فانّه من المفيد أن نوضّح انّه يختلف عن مفهوم ناتج عن "أخلاقيّة ليبراليّة" للقانون، لأنّ موقفا فلسفيّا كهذا يفترض مسبّقا وجودا سياسيّا سابقا لمبادئ وقواعد، ويفترض كذلك أنّ القانون يجب أن يؤسّس على الأخلاق أو على الأقلّ على بعض القوانين الأخلاقية الّتي تراقب النّشاط الجماعي بإعطائها معنى سلبيّا للحريّات، بل إنّ الإصرار على الاعتقاد بأنّ الديمقراطيّة ليست سوى وسيلة لنشر الأخلاقيّة الليبراليّة يبقي على الإنسان في صفوف الدّونيّة بالمعنى الكانطي للكلمة.

إلاّ أنّ التصوّر الديمقراطيّ للقانون الّذي نحاول التّمييز بينه وبين الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة ينخرط في المعاصرة الّتي يتلخّص شرطها الأساسي في اعتبار كلّ مواضيع القانون صانعة القوانين والأحكام والمؤسسات والمعنيّة بها في الوقت نفسه. والعكس بالعكس. وتصبح مهمّة الفيلسوف من خلال تمركزها داخل الاهتمامات المعاصرة، التفكير بطريقة براغمتيّة في الجانب العملي للقانون والجانب الاكتشافي للفلسفة. وهذا يعني أنّه ينبغي أن يكون للفلسفة حقّ النّظر في المشروع القانوني مع اعتبار الفلسفة ممارسة ديمقراطيّة في الوقت نفسه. و"العالم الغربي المعاصر يولي اهتماما متجدّدا للتّساؤلات الّتي تثيرها فلسفة القانون. وإن لاحظنا في السّتّينات من القرن العشرين عدم اكتراث يكاد يكون شاملا إزاء الخطابات الفكريّة حول حقوق الفرد وفلسفة القانون، فإنّنا نلاحظ اليوم مقابل ذلك اهتماما كبيرا بفلسفة القانون وبإسهاماتها. "لقد دخلنا اليوم في عهد إسهامات غزيرة في هذا الاختصاص" [1] ... و يتبيّن من كلّ هذا أنّ فلسفة القانون مدرجة اليوم في جدول أعمال الخطاب الفكري سواء عند رجال القانون أو عند الفلاسفة وتوجد اليوم طبعا لدى المفكّرين المعاصرين

1) بجارن مالكوفيك، أفكار حول فلسفة القانون. لارماتان (L'harmattan)، منشورات جامعة لافال (laval)، كيباك، كندا، 2000، ص178.

نظرة تعدّدية نابعة من شكّ مشترك ألا وهو ... أنّ الأحديّات التي اعتمدوها سابقا قد تكون جرّتهم إلى وضع تمثّلات خاطئة للظّواهر التي يدرسونها.... [2] تعدّد الآراء هذا يبرز اختلاف العقل البشري. أمّا هذا الموقف الفلسفي المعتمد على أفكار تعدّديّة، فهو يكاد يكون تحدّيا لعقلانيّة اعتبرت أحاديّة. وهو كذلك حرص على عدم التّخلي عن العقلانيّة. وهذا يفهم على أنّه ردّ فعل تجاه التّقليد اللّيبرالي الّذي يتّجه كليّا نحو المجرّد.

1 - عقلانية الديمقراطية والتّسامح :

وبالفعل فإنّ المفهومين : الدّيمقراطية والتّسامح يتّجهان نحو غاية عقلانية واحدة، وهي المتعلّقة بالحرّيات. إلاّ أنّ تحليلنا الذي سيبيّن وأحيانا بطريقة سلاليّة مكوّنات المفهومين والّذي سيبرز كم أنّ هذا التّشارك بينهما مردّه إلى قصّة دنيوةً طويلة يهتمّ أكثر وبطريقة محوريّة بالرّهان الأساسي الّذي تسبّبه العلاقات بين ظهور التّسامح وبروز الدّيمقراطية، و يبدو لنا أنّ هذا التّطور ذاته يجمع في الوقت نفسه الشّروط المفهوميّة للدّيمقراطية والضّرورة السّياسية والعملية لتطبيق مفهوم التّسامح. إلاّ أنّ موضوع التّسامح في المجتمعات الّتي تنعت بأنّها ديمقراطيّة وخصوصا المجتمعات الغربيّة، لم يعد يتعلّق أساسا بالمجال الدّيني لأنّ التّسامح يقصد مباشرة القناعات السّياسية والسّلوكات الاجتماعيّة. والصّراعات التي تهزّ اليوم المجتمعات المعاصرة تسبّبها اهتمامات جديدة فرضها قانون التّطور دون سقوط في التّاريخانيّة وإن كان ميدان التّسامح مجال أوّل معركة حديثة من أجل التّسامح أي حريّة التّفكير والتّقييم والتّصرف حسب وعي الإنسان في شؤونه الخاصّة فانّه من الهامّ أن نذكر بأنّ منظّري التّسامح الأوائل : بايل [3] وهوبز وسبينوزا وحتّى لوك [4] في فترة أولى،

2) المرجع نفسه.
3) بايل بيار، من التّسامح : شرح فلسفي لكلمات اليسوع، الزمهم على الدّخول، باريس، مجموعة اغورة، الكلاسيكيات عدد 1992/113.
4) لوك جان، وجيز الحكم المدني، باريس،GF، 1992، ص 168.

جعلوا جميعا من "الاستبداد" السّياسي شرطا لإمكانيّة التّسامح الدّيني أي أنّهم اعتقدوا أنّ سلطة سياسيّة ضعيفة يمكن أن تكون لعبة في أيدي طائفة دينيّة معيّنة.

وقد دعم كلّ هؤلاء المنظّرين فكرة أنّ التّسامح لن يتوفّر ما لم يكن نتيجة لسلطة سياسيّة قويّة. وقد كان يوجد ضرب من المعادلة بين سياسة ذات سيادة مطلقة والتّسامح كحريّة تفكير وتصرّف في الشّؤون الخاصّة ويستثنى من بين هؤلاء "لوك" [5] الّذي رغم محافظته على مفهوم السّيادة القويّة الّذي نظر له سابقوه، فقد جعل ولأوّل مرّة في هذه المعركة الحداثية التّسامح حدّا مفروضا على السّلطة الحاكمة. والتّسامح اللّوكي بوصفه أنموذجا متعلّقا بالدّين يحول إلى المجال السّياسي لانّ لوك لا يهمّه كشف عدم التّسامح الدّيني فحسب، وهذا ما فعله غيره من قبله، بل هدفه أن يجعل من التّسامح فعلا سياسيّا له وتناول التّسامح هذا بوصفه موضوعا وباعتبار الحرّيات الشّخصية، يتكرّر عند لوك ويكون منطق اللّيبرالية السّياسيّة بأكمله وتوجد امتدادات له في الأدب الانقلوساكسوني وخاصّة في مؤلفات ستيوارت ميل [6]. وهدف الحكومات السّياسيّة حسب هؤلاء المؤلفين يتمثّل في تيسير مصالح المواطنين المدنيّة وحريتهم والزّيادة في كلّ حقوقهم. وهدف كهذا يفرض حتما حدودا على الدّولة وعلى الأهداف التي تسطّرها وعلى الوسائل الّتي يمكن أن تستخدمها بكلّ شرعيّة.

وما نحتفظ به الآن وبإيجاز هو أنّ التّسامح السّياسي ينتج عن الفصل بين المسائل الخاضعة لسلطة الشّخص الخاص والمسائل المتعلّقة بالصّالح العام فالتّسامح يتأسّس لهذا الفصل بشرعنة أعمال لا تمسّ من حياة الغير ولا من حريته ولا من أملاكه. ومن هنا فصاعدا، سيفهم التّسامح على أنّه تهيؤ فكري

---

5) لوك جان، رسالة حول التسامح، باريس،G.F ، 1992، ص105.
6) جان ستيوارت ميل،حول الحرّية لندن، منشورات جامعة اكسفورد، 1967.

يخضع الفرد بموجبه إلى وجوب احترام اختيارات غيره في حياته ومعتقداته وقيمه.

ويمكن أن نؤكّد في انتظار تدليل شامل أنّ ءارث الحداثة هذا يسمّ بكلّ وضوح الممارسات القانونيّة التّي تطبّقها المجتمعات الدّيمقراطية المعاصرة والّتي يبدو فيها التّسامح وسيلة موازنة بين الحرّيات الشّخصيّة والمتطلبّات الاجتماعيّة والسّياسية والاقتصاديّة والثّقافية والعرقيّة. لهذا فإنّ المؤسّسات هي التّي ينبغي أن تكون متسامحة والتّسامح ينبغي أن يكون "روح" المؤسّسات. وهو لم يعد مجرّد ضرورة احترام الآراء بالنّسبة إلى الآخرين بل أصبح واجبا مؤسّساتيا محددا لمجتمع عادل.

وسنسعى إلى إبراز انتقال مضمون التّسامح من الأفراد نحو المؤسّسات وخضوع هذه الأخيرة إلى مزيد من المراقبة حتّى تكون متسامحة تجاه الأقليّات بالتّحديد. وهذا يعلن اهتماما معاصرا تمليه التّقلبات الطّارئة على ليبراليّة معاصرة تهدف إلى التّفتح على مجتمع تعدّدي.

ويمثل هذا التّصور للتّسامح مفكّرون مثل جون راولز ورونالد دووركين[7] أو ريتشارد رورتي[8] وغيرهم. ويظهر هذا التّسامح في مثال حكومة محايدة ويقترح نظاما قانونيّا يعتمد وسائل دستوريّة بدلا من دوافع أخلاقيّة يقال أنّها فاضلة تحرّكها عقليّة الفرد كما لو أنّ الفرد مجال لتفسير التّسامح. ولكن يمكن أن نتساءل أليس من المفارقات أنّ الغائب الكبير في هذا النّموذج من التّسامح هو الفرد الذي نرمي إلى حماية حرّيته؟. ومن هنا ثمّ سؤال يفرض نفسه : حتىّ ولو افترضنا أنّ الفرد هو الذي يجب أن يختار أنموذج المجتمع المتسامح. هل يمكننا أن نستمرّ في قولنا إنّ لهذا الفرد وجودا

7) دووركين رونالد، امبراطورية القانون، باريس PUF، 1994.
8) رورتـــي ريتشارد، علم وتضامن،ECLAT، 1990، ريتشارد رورتي، الإنسان المرآوي، SEUIL، 1990.

فعليّا في الدّيمقراطيّة اللّيبرالية ؟ ألا يصبح معطى افتراضيّا في نظام ليبرالي كوني إلاّ أنّه مجرّد ؟

وسنسعى كذلك إلى إبراز أن التّسامح في مفهومه المعاصر وبوصفه قانونا يصوغ مؤسّسات لا يمكن فصله عن الدّيمقراطيّة وعن ظاهرة التّعدديّة الثّقافية.

وسنفصّل في مرحلة أولى فكرة الدّيمقراطية اللّيبرالية غير المكتمل، فهل يجب أن نرى في هذا تخليّا عن أنموذج العقلانيّة أم خيبة أمل كاملة تجاه العقل؟ أم هل يجب إعادة تحديد مفهوم العقل لتجنيبه كلّ الانحرافات أحديّة الأبعاد بل وحتّى الحياديّة ؟ وحياديّة الدّولة اللّيبّرالية إزاء مفاهيم الخير المختلفة تتلاءم مع منطق عقلاني حديث ينبني منذ تأسيسه على فصل بين السّلط السّياسية والسّلط الدّينية.

وتهتمّ السّياسة اللّيبرالية التي تنتهجها الدّولة اللائكيّة أساسا بشرعيّة السّلطة السّياسيّة أي بوصف أنّ هذه السّلطة يجب أن تستخدم من أجل حماية حقوق المواطنين الفرديّة والمدنية والسّياسية واحترامها.

والمثال بالنّسبة إلى ديمقراطية ليبرالية يجتنب إجبار الأفراد على تبنّي مفهوم محدّد للخير إذ أنّ ما يتعلّق بالحياة الخاصة يترك إلى حريّة السّوق في نظر اللّيبراليين الكلاسيكيين. ومن الطبّيعي إذن أن تستثنى بعض أنماط الحياة والقيم الأساسيّة. وفي هذا المستوى، يدّعي "ج. راولز" انّه إذا لم يتمكّن مفهوم للخير من الدّوام والتّفتح في مجتمع يؤمّن الحقوق والحرّيات الأساسيّة وكذلك التّسامح المتبادل، يمكننا أن نستخلص إذن انّه لا توجد أيّ وسيلة مشروعة لحمايته دون التّعارض مع المبادئ الأساسية لديمقراطيّة ما. ولقد أثارت مسالة الحياديّة هذه والتي تمثّل حجر عثرة أمام المنطق اللليبرالي قلقا كثيرا أثار بدوره جدلا كبيرا في اغلب الأحيان، فـ"ج. راولز " يدّعي مثلا إنّ ضرورة حيادية المبادئ القانونيّة تجاه مختلف مفاهيم الخير، تهدف إلى جعل الدّولة توفّر فرصة

متساوية لكلّ مواطنيها ليطوّروا بكلّ حريّة مفهومهم للخير الذي يتبنّونه [9] وإن أقحمت مفهوم الحياديّة فلأنّه ينوي استعماله بمثابة دعامة حتّى يوضّح أولويّة ما هو عادل على مفاهيم الخير وليحدّد مفاهيم الخير الّتي يقبلها مجتمع ديمقراطي ليبرالي فمن الواضح إذن حسب "ج. راولز" أنّ مبادئ العدالة لا يمكن أن تترتّب عن مفاهيم الخير. ونتيجة لهذا يكون مفهوم العدالة مستقلاّ عن كلّ مفهوم للخير. ورغم ذلك تردد "راولز" نفسه في استعمال مصطلح الحيادية ولجأ إلى مفهوم التجرد بالنسبة إلى مختلف مفاهيم الخير. وقد حسب راولز أنّه تجاوز الجدل والاختلافات المتضاربة بتوفير تسامح لمختلف مفاهيم الخير رغم اعترافه بصعوبة تقديم علني لنوعيّة ما لمنظومة حقيقية لما وضح : " نحن نسعى جاهدين وبقدر الإمكان، لئلاّ نؤكّد أو نرفض أي معتقد ديني أو فكرة فلسفيّة أو أخلاقية مهما كانت ولا كذلك نظريّات الحقيقة والمكانة التي تعطيها للقيم المرتبطة بها وبما أنّنا نفترض أنّ كلّ مواطن يدافع عن رأي من هذا النّوع، فإنّنا نأمل أن يتمكّن الجميع من الاعتراف بمفهوم سياسي على أنه فعلي ومعقول ومن وجهة نظر موقعهم مهما كان. بمجرد فهمه بطريقة صحيحة لا يمكن أن يكون مفهوم سياسي للعدالة أكثر لا مبالاة تجاه الحقيقة في المجال الأخلاقي من عدم تحيّز مفهوم التّسامح عندما يفهم بطريقة صحيحة– نحو الحقيقة في المجال الدّيني" [10].

وأمام صعوبة الحكم هنا، يبدو أنّ مقاربة "راولز" تتجاهل التعدديّة وتتخلّى عنها بوصفها قيمة يجب الحفاظ عليها في مجتمع ديمقراطي. وفي نظره يمكن الدّافع العامّ من تحديد ما يكوّن الصّالح العام لمجتمع ما ويجمع المواطنين حول مفهوم مشترك للعدالة. إلاّ انّه يبدو ان تطبيق سياسة محايدة أو حياديّة يحدّ في جميع الاتّجاهات من التّسامح نحو الأفراد الذين يتقاسمون الخيارات اللّيبرالية. وهذا ما يقودنا إلى سؤال "إيديولوجي" : هل ينبغي علينا أن

9) راولز جان، الليبرالية السياسية، باريس، PUF ، 1995، ص 15.
10) نفس المرجع.

نطبّق مبدأ التّسامح على مفاهيم الخير حسب الأخلاق اللّيبرالية فحسب ؟ ألا يجب أن يكون التّسامح أشمل ويتّجه كذلك إلى مواطنين قناعاتهم غير ليبراليّة ؟ أليس هدف التّسامح حماية مجمل الحريّات الفرديّة ؟ والامتثال للمبادئ الدّيمقراطيّة لا يدخل بالضّرورة ضمن الأخلاق اللّيبرالية المحافظة، وليبرالية مثل هذه ستقصي من مجالها مجموعة كبيرة من مفاهيم الخير، فهل يجب التّمييز بين ليبرالية منبنية على حماية استقلاليّة الفرد وبين ليبرالية تلحّ على حماية الحريّات الفرديّة ؟ يتبيّن أنّ النّمط الثّاني من اللّيبرالية، خلافا للأوّل، لا يوفّر الحماية لثقافة ليبراليّة فحسب بل هو أشمل بايلائه احتراما متساويا وفعليا لكلّ الأفراد.

ويترتّب عن هذا أنّ الحياديّة في الدّيمقراطية الليبراليّة لا تستجيب على نحو ملائم لهدفها أي المساواة لا فقط بين الأفراد بل كذلك بين المجموعات التي ينتمون إليها، فهنالك نزعة محافظة لمحاباة مفاهيم الخير الأغلبيّة وهذا يعني أنّ النّظام الديمقراطي اللّيبرالي يتعارض مع إقامة علاقات مساواة بين الأغلبيّة والأقليّة.

لهذه الأسباب، سنعمل في هذا البحث على الدّفاع عن مفهوم التّسامح من خلال تمييز حاسم بين سياسة حياديّة وبين تأويل للتسامح متجذر بعمق في الديمقراطية، أي تأويل يأخذ بعين الاعتبار السّياق التعدّدي بطريقة تجعل القناعات الأقليّة تتعدّل على الوضع المتعلّق بالهويّة الثقافيّة المهيمنة. والتّسامح هنا مدعوّ إلى إصلاح أخطاء مجتمع ينعت بأنّه ديمقراطي وذلك بمنع هيمنة تمييزيّة تفرضها الأغلبيّة لأنّ كلّ المسألة تكمن في طريقة تأويل المساواة التّي تواجهها الدّيمقراطيّة اليوم وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالعلاقة بين الأقلية والأغلبيّة : فهل يكفي اللّجوء إلى تعديلات دستوريّة "فوقيّة" لتمكين الأفراد من ممارسة حقوقهم الدّيمقراطيّة ؟ ونبقى على رأينا في أنّ التّسامح عندما يتوجّه إلى مجموع مفاهيم الخير، لا يمثّل خطرا على الدّيمقراطية شرط أن تتحالف مع

احترام مختلف القناعات ومفاهيم الخير. ومقابل ذلك، يهدّد رفض الاختلاف الدّيمقراطي بإنكار أسس احترام الغير، فاستبداد الأغلبيّة حسب "توكفيل" (11) قد يخرم التّوازن الدّيمقراطي. أمّا "حنّا أرنت" فتعتقد أنّ الدّيمقراطية يمكن أن تولّد الدّيكتاتوريّة. وخلافا لـ"شميت" (12) الّذي يرى أنّ اضطهاد الأغلبية للأقليات أمر لا بدّ منه في كلّ ديمقراطيّة، فإنّ "أرنت" تعتبر أنّ القانون – إذا ما نظر إلى خصوصيّته التوّسطية – باستطاعته أن يمكن من حماية حقوق الأقليّات. والديّمقراطيّة ليست متشاكلة (أحاديّة) حسب رأيها بل إنّ الاختلاف والتّعدديّة هما اللّذان ينقذانها.

ومن الضّروري القيام بتحليل مسالة حدود الديمقراطية الليبرالية هذه حتّى نزيح اللّبس المتعلق بموضوع التّشهير بأخطار الديمقراطيات وخاصة الديمقراطيات الغربية، وهذا التّشهير سبّب تأويلات مشحونة بردود فعل وخصوصا ضدّ "ح. أرنت" التي حدّدت تقليدين ينطلقان من "روسّو" إلى اليعقوبيين يسارا ومن هوبز إلى "شميت" يمينا ولا يتمكنان حسب رأيها من الإبقاء على الفصل بين السلط بل يرجعان على عكس ذلك إلى نفس المركز داخل سلطة الدّولة.

وطبعا لا تتحقّق المساواة الاّ باحترام القانون في الديمقراطيات، لكن هذا لا ينحصر في مجرد فعل شكلي بل يكوّن أساس قبول الآخر واحترام اختلاف، بل أنّ "ح أرنت" تبيّن أن الحقّ في الاختلاف شرط ضروري لكن في إطار احترام المساواة القانونيّة فحسب. وهذا الإلحاح على المساواة القانونية يميّز بكل وضوح تفكيرها عن أولئك الذين يطالبون بحقّ الاختلاف دون المساواة القانونيّة والسّياسية. ونستعمل هذا التّدليل لتوطيد العلاقة بين الدّيمقراطية والتّسامح.

11) توتفيل، النّظام القديم و الثّورة، باريس، GALLIMARD،1967 ص 363.
12) شميت كارل، مفهوم السّياسة، باريس CALMAN-LEVY ، 1932 ص331..

2 – التّنوع الثّقافي كتحدّي للدّيمقراطيّة اللّيبراليّة:

كما ينصب اهتمامنا على مسألة التّعدّدية الثّقافية من خلال الدّيمقراطية والتّسامح إذ أنّه من البديهي أنّ موضوع التّعدديّة الثّقافيّة إشكالي ويخضع للطّريقة التي نحدّد بها مفهوم "الثّقافة" ويدلّ بالخصوص على عدّة أشكال من الاختلاف الثقافي. إلاّ أنّه علينا أن نحدّد ما الذي نقصده بالتنوّع الثّقافي لأنّ كثيرين يجمّعون في نفس الوقت داخل موضوع التّعدديّة الثّقافية العام الاختلافات العرقيّة والمجموعات الاجتماعيّة غير العرقيّة ولكنّها مع ذلك مهمّشة – ونشير إلى أنّ الحوار حول التعدّد الثّقافي يهمّ المفكرين اللّيبراليين منذ ثمانينات القرن العشرين.

وبينما كان "ج راولز" [13] يعيد تحديد نظريته حول العدالة بوصفها "سياسة لا ميتافيزيقيّة"، كان بعض الفلاسفة اللّيبّراليين يهتمّون أكثر بالسّياسة الواحديّة. وهذا الاهتمام الجديد الذي عبّر عنه المنظّرون اللّيبراليون ولّد فكرة امتداد مبادئ الحريّة والمساواة في الانتماء إلى مختلف المجموعات، بل ذهب بهم الأمر إلى حدّ الدّفاع عن "مواطنة مميّزة" حاملة لحقوق مختلفة تتمتّع بها بعض المجموعات، إلاّ أنّه رغم أنّ مبادئ الحريّة والمساواة تكوّن أساس اللّيبراليّة، يبدو أنّ هذه المبادئ اليوم، التي تسمّى ديمقراطية تتعثّر أمام التعدّد الثّقافي، فلم يعد الطّابع متعدّد الجنسيّات لأغلب الدّول حاليّا الرّهان الأوحد الذي يتحتّم على اللّيبرالية مجابهته على مستوى التعدديّة الثقافية خصوصا بسبب ظاهرة الهجرة. وبعض المجموعات العرقيّة أو الدينيّة لا تتوافق في المبادئ اللّيبرالية الأساسيّة. وتسبّب هذه الاختلافات مواجهات خطيرة ولنتذكّر في هذا الصّدد الجدل القائم حول ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية أو ظاهرة ختان البنات. والسّؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو الآتي : كيف تتحدّد في اللّيبرالية ضرورة التّأقلم مع التّنوع الثّقافي بالنّسبة إلى مبدإ التّسامح

13) نفس المرجع، ص 83 – 87.

اللّيبرالي الكلاسيكي؟ وهل يمكن القول إنّ اللّيبرالية قادرة على فهم ظاهرة التعدّد الثّقافي مع تعلّقها بمبدأ استقلاليّة الفرد ؟ بل هل بإمكان مبدإ المواطنة الذي عظّمه المدافعون عن الدّيمقراطيّة اللّيبرالية أن يتغلّب على الانتماءات الخصوصيّة دون أن يحدث صدامات ثقافيّة ؟

إنّ التنوّع الثّقافي يقودنا حتما إلى مسألة العدالة الاجتماعيّة، ولن نستطيع في هذا الصّدد أن نفلت من صعوبات مقاييس العدالة الاجتماعيّة وتبرير المبادئ المدعوّة إلى حسم الصّراعات، ف "راولز" مثلا يرى تحدّي نظريّة العدالة بمثابة صياغة لتصوّر مشترك للعدالة ضمن سياق يختلف فيه الأفراد إزاء المذاهب الخاصّة التي ينخرطون فيها أثناء تكريسهم الخاصّ للعقل. ويكمن واحد من أهمّ المبادئ الأساسيّة التّي تقوم عليها الليبراليّة من النّمط الرّاولزي، في فكرة أنّه رغم الاختلافات في المستوى الأخلاقي، يتّفق المواطنون على بعض القواعد المشتركة التّي تمثّل حجر الأساس لحلّ كل المطالبات التنازعيّة في مجال العدالة الاجتماعيّة. وعلى القواعد والمبادئ التي يتّفق حولها المواطنون أن تحفزهم أي أن توفر لهم الأسباب التي يتصرف بموجبها المواطنون في حياتهم المشتركة. وما هو أهم من وجهة نظر ليبرالية هو إجماع حول هذه المبادئ. وسياق التعدّدية يطرح إذن التحدّي الأساسي الذي يمثّله تحديد أساس عمومي مشترك خاصّة في مستوى التّخالفات الأخلاقيّة حيث تضرب مسألة الحريّة الدّينيّة أحسن مثال على هذا التحدّي : فماهي القيمة الأخلاقية التي يجب أن نوليها للانتماء التعدّدي ؟ هذا ما يجعلنا نتساءل حول التّمييز بين مكانة الفرد الأخلاقيّة ومكانة المجموعة.

أمّا عن الجواب اللّيبرالي المنتظر عن تحدّي هذه الوضعيّة، فهو يقودنا إلى المفارقة التّالية : إنّ الانتماء الثّقافي أساسيّ بالنّسبة إلى الشّعور بالاعتداد بالنّفس لكنّه لا يدلّ على أهميّة مجموعة تاريخيّة خصوصيّة مع أنّ ذلك هو الأهمّ من وجهة نظر فرديّة. ويتّضح أنّ التعدّد الثقافي يتمرّد ضدّ فكرة التّسامح

الدّيمقراطيّة الكلاسيكيّة وعليه في نفس الوقت أن يتعامل مع خصوصيّات تتعلّق بالهويّة، وتكون دلالتها المشتركة مسيّسة إلى ابعد الحدود من جهة وتثير تساؤلات حول طبيعة مبادئ الحياة الجماعيّة من جهة أخرى.

ويظهر من كلّ هذا أنّ المفهوم الدّيمقراطي اللّيبرالي يجد نفسه سجينا داخل تناقض فعليّ، ألا وهو أهميّة الانتماء الثقافي والطّابع القطعي لبعض الواجبات إذ أنّه من الحتمي احترام هذا النّوع من الواجبات في إطار احترام الأفراد بوصفهم مواطنين. وهذا الأمر لا يخلو من تبعات في مستوى الحوار المشترك، فالعقل العامّ اللّيبرالي يجهد نفسه ليبحث عن تعديلات عمليّة حتّى لا يمسّ المبادئ الأساسيّة. وفي هذا الاتّجاه يبدو أنّه من المشروع أن تساهم بعض الخصوصيّات المرتبطة بالهويّة في الحوار المشترك بينما أوكلت خصوصيّات أخرى إلى العقل الخاصّ.

وتبقى مسألة التّعامل مع التّنوع الاجتماعي مطروحة ما لم يعتبر الاختلاف تراثا للإنسانيّة. وترفض الفلسفة التعدّدية فكرة الهيمنة لتشجّع تعايش الطوائف التي تمارس أنماط حياة مختلفة، ولكن إذا اعتقدنا أنّها تمثّل سببا للنّزاعات، سيكون هدفنا استنقاص هذا الاختلاف لا الدّفاع عنه. ولكي نكون تعدّديين علينا أن نؤمن بأنّ اختلاف أنماط الحياة ليس في حدّ ذاته سببا للصّراعات رغم أنّه يمكن أن يكوّنه ظرفيّا وأنّ كلّ أنماط الحياة تستحقّ أن يحافظ عليها. ولهذا لا نغالي إذا قلنا إنّ التعدّدية المعاصرة تعتبر الاختلاف تراثا يجب الحفاظ عليه ويقي من الذّوبان في الكوني المجرّد لمنطق الدّولة الليبرالي.

ولا تكتسب الإنسانيّة معنى إلاّ داخل هذا الاختلاف. وفي المقابل ليس قدر أيّ نمط من أنماط الحياة أن يستوعب كلّ الأنماط الأخرى وليس لأيّ منها قدر كونيّ. وان كانت التّعددية أمرا لا يقبل الشكّ، فانّه من الخطإ أن تنادي طائفة بمذهب يكون لها من خلاله قدر كوني يضفي عليها شرعيّة لإخضاع كلّ

الطوائف الأخرى. وقد كان "فولتير" يتساءل في "معجمه الفلسفي" [14] : " ماهو التّسامح" ؟ ثمّ يجيب : " التّسامح وقف على الإنسانية ونحن مجبولون من ضعف ومن خطإ، فهل نصفح عن أخطاء بعضنا البعض ؟ ذلك هو أوّل قوانين الطّبيعة ". ومن هنا، وان اندلعت صراعات، يمكننا القول إنّها ضروريّة بمعنى ما، فهي ليست نتيجة مؤكّدة لاختلاف أنماط الحياة بل تنبع من "عرض أخلاقي".

المطلوب أن نسعى إلى إبراز كيفيّة التّعامل تجاه هذا التعدّد الثّقافي طارحين جانبا فكرة فلسفة التاريخ، كما لو أنّه كان للتّاريخ هدف فسيكون يتّجه نحو حدّ يقوده بطريقة غائيّة. والتّسامح إذن بعيد كلّ البعد عن الملائكيّة وليس هدفه إيقاف النّزاع بل أنّه يسلّط نظرة نقديّة على قناعاتنا الشّخصيّة ويمكّن من تدرّب أخلاقي متواصل ومن حداثات أخلاقيّة فعليّة. ولا يفترض البعد النّقدي الملازم للتّسامح أنّ للتّاريخ هدفا وغاية وإنمّا يعني أنّ التّسامح ذاته تجديد ذو دلالة هامّة يدعو إلى تشارك الجميع في هذا الحوار البناء، ويمكن من تحويل التّسامح الحديث القائم على فكرة السّيادة إلى تسامح حوار. ويفترض التّسامح أنّ هذه القدرة النّقديّة ميزة عامّة ترافق الخصوصيّات، وكأنّ هذا الافتراض حلّ للنّزاعات العقديّة.

3 - التّسامح كأنموذج تواصلي :

والآن نعرض فكرة حول التّسامح انطلاقا من النّموذج التّواصلي للقانون وهو الّذي – أي النّموذج – يفضّل تصوّرا سياسيّا لمفهوم التّسامح بوصفه نقطة لقاء واعتراف في المسار الدّيمقراطي حيث يتحتّم على صانع القوانين والحقوق أن يتحمّل عبء اللّقاء مع الآخر داخل الحوار. وعلى الفرد أن يتبوّأ التّسامح في المجتمع، وفي هذا المعنى يمثل التّسامح فضيلة. إلاّ أنّ هذه التّجربة الأخلاقية والمدنيّة ستصير في الفكر المعاصر صفة تنعت بها المؤسسات

14) فولتير، المعجم الفلسفي، باريس، 1964، GF، ص 362 – 363.

وإلزاما مؤسّساتيا. ونريد في نفس الوقت أن نفكّر في التّسامح في القانون باعتبار ما يمثّل بكلّ تأكيد تحدّي معاصرتنا الأكبر أي نهضة الهويات في المجتمعات الدّيمقراطية والتعدّدية. وبهذا تكون مسألة الهوية في صلب الحداثة القانونيّة، فهي تمكّننا من التّفكير في المضامين الثقافيّة التي تسكن الحداثة.

وفي هذا المعنى، يفرض كذلك الفرد نفسه بوصفه صانع القوانين من أجل ما هو وما يريد أن يكون، فهو ذو طابع شخصي واجتماعي. وهذا النّمط من الحداثة القانونيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة بالنّسبة إلى "هابرماس" ينتشر في مجال العاصرة العام. وهذا يثير تفكيرا عميقا حول معنى الكونيّة. فلا يجب ان يفكر فيها بمنطق مجرّد.

و" المثال التّواصلي" ينادي فعلا بأنّ الكونيّة تتحدّد دائما في سياق بيذاتي وتفهم بوصفها ديا لكتيكيّة ترجع إلى الحركات الاجتماعية والصّراعات السياسية وضرورة كسر" أغلال كونيّة خاطئة ومزعومة تتعلّق بالمبادئ الكونيّة المستقاة بطريقة انتقائيّة والمطبّقة دون أيّ اعتبار للسياق" [15]. وعلى ضوء هذا التعريف للكونيّة، نقبل الآخر في تفرّده وخصوصيّته وتجسّمه، فالتّسامح هنا يشرّع الاختلاف.

ويقول " هابرماس" في هذا الصّدد : "إنّ الّذي باسم الكونيّة، يقصي الآخر (الذي من حقّه بالنسبة إلى الآخر أن يبقى أجنبيّا)، يتنكّر لتفكيره." [16] ويستطرد : "في التّحرير الجذري لسيرورات ذاتيّة ولأنماط حياة خصوصيّة فقط تتأكّد كونيّة الاحتــــرام المتعـــادل لكلّ فرد والتضامن مع كلّ ما يحمل ملامح الوجه الإنساني." [17] وأنموذج التّفكير هذا يندرج ضمن فلسفة عمليّة ويشير إلى المسار الدّيمقراطي والالتقاء بالآخر، فالمواطن ليس المماثل بل هو الآخر. ومن المسلّم به أنّ التّسامح ينخرط في الصّراعات السّياسيّة السّوسيو اقتصاديّة

15) هابرماس يورغن، أخلاق المناقشة ، باريس، cerf، 1992 ص 107.
16) نفس المرجع، ص 108.
17) نفس المرجع، ص 107.

والإيديولوجيّة التي تجدّ في مجتمع ما. وهذا يعني أنّ التّسامح قبل كلّ شيء موضوع جدل قبل أن يتمكّن في نهاية المطاف من تكريس القواعد بطريقة سلميّة، ولانتقاء القواعد يجب أن توجد منذ البداية مصلحة متساوية للجميع دون أيّ إقصاء ودون أيّ كلّل أو عناء من فهم حجج الآخر ودوافعه. وليست الكونيّة التي يهدف إليها التّسامح مسألة مجرّدة البتّة بل إنها ترجع إلى خطاب أخلاقي خصوصي. وهو كذلك خطاب تفاهم يسعى من خلاله صانعو القوانين إلى أنّ يوطّدوا تفاهمهم كما لو كانوا أعضاء يمثّلون طائفة ما في الدّولة أو في الوطن، وليفكّروا سويّا في نمط مجتمع يودّون العيش فيه. وهكذا تتطوّر مسألة التّسامح من مجرّد آداب المواطنة إلى أنواع من الوسائل تتعلّق بتكوين ديمقراطي للإرادة والرّأي، الهدف منها تبرير فكرة الحصول الممكن على نتائج عقلانيّة. وفي مؤلّفه "هابرماس وأخلاقية التواصل" يوضّح لنا " ج.مارك فرّي" هذه المقاربة التواصليّة قائلا :" ينبغي أن يتوفّر الاعتراف المؤسّس على القاعدة والّذي يفرض "الاحترام" ومثل هذا الاحترام الّذي يشهد على الأمر القطعي لا يمكن أن يؤسّس إلاّ بطريقة مقاليّة" (18).

وهكذا ينشئ التّسامح خطابا يفرض على المتكلّم وعلى واضع القانون أن يتفاهما، وفي هذا توظيف عموميّ للعقل لاختبار الحجج والأسباب.

ويبدو بالتّالي التّسامح نتيجة لتشاور الجميع وللحوار بين الأغلبيّات والأقليّات الثّقافيّة أو غيرها. وهذا الحوار يفتح بطريقة قانونيّة للمجال العام لتعابير الهويّات ولثقافات معترف بها قانونيّا. ونعتقد أنّ نموذج الحقوق الأساسيّة التّواصلي يأتي بالجديد عندما ينقد الفكرة القائلة أنّه على الحقوق الأساسيّة أن تتأثّر بمختلف الهويّات. وبالفعل لا توجد مفاهيم ممكنة أخرى إن حاولنا تجذير التّسامح اجتماعيّا. ويعبّر "هابرماس" عن هذه الإمكانيّة كما يلي : "إذا أخذنا العلاقة الدّاخليّة بين دولة القانون والديمقراطيّة مأخذ الجدّ، يتّضح لنا

18) فيري جان مارك، هابرماس أخلاق التواصل، باريس PUF ، 1987، ص 526.

أنّه لا يمكن لمنظومة قوانين أساسيّة أن تعمى تجاه الاختلافات الثقافيّة، (...) وباعتبار هذه المسلّمة، فإنّ نظريّة حقوق أساسيّة – إذا فهمت بطريقة صحيحة – تستدعي سياسة اعتراف تحمي كيان الفرد تجاه سيطرة الهويّات" (19) ويتعلّق الأمر حسب "هابرماس" بإقامة علاقة بين بعد الهويّة ونظريّة الحقوق التي تمثّل ضرورة كونيّة براغماتيّة تتعارض مع تصوّر ليبرالي للحقوق الأساسيّة حبيس في كونيّة مجرّدة. وهذه الكونيّة مؤسّسة على ميتافيزيقيا الذّات مع أنّ هذه الأخيرة لم تعد بالنّسبة إلينا تعني اليوم شيئا.

ويمكّننا النّموذج التّواصلي للقانون، وبعيدا عن كلّ أخلاقيّة، من تصوّر التّسامح بطريقة "ما بعد ميتافيزيقيّة" بوصفه منشئا للحوار المتبادل.

وخلاصة القول أنّنا أردنا أن نبيّن أنّ التّسامح ضرورة أساسيّة للأنظمة الديمقراطيّة. ولا يجب الخلط بينه وبين مجرّد قيمة أخلاقيّة (في جانبها السّلبي للتّنازل الاستعلائي) وهو لا يتعارض البتّة مع العدالة القانونيّة بل إنّه يجب على الدّيمقراطيّة الطّلائعيّة أن تعمّق جذورها لا في المبادئ القانونيّة فحسب، بل عليها أن تعمّقها خاصّة في القانون الذي يشكّل علاقات المواطنين السياسيّة والاجتماعيّة، فهذا القانون هو الذي يعطي المعنى القانوني الصّحيح لمكانتهم. وبعبارة أوضح، إن جعل التّسامح حقّا مطلقا على شاكلة حقوق الإنسان بغضّ النّظر عن كلّ سياق محدّد قد يحوّله إلى فكرة أكسيوميّة. ولهذا، فمن المنطقيّ أن نتحدّث عن تسامح له حدوده. وفي هذا الاتّجاه، يجب عليه أن يجعل احترام المبادئ الدّيمقراطية أرضيّته حتّى لا ينقلب إلى وسيلة ديماغوجيّة.

ويبدو في المقابل أنّنا نلحّ على العقلانيّة السياسيّة، لكنّ هذا الأمر لا ينفي قابليّتها للخطإ، وهذه مسألة تصيب الفلسفة في أعمق أعماقها لأنّها تتعرّض إلى تزييف اللّغوس الذي فضحه أفلاطون في "الغورجياس" لأنّه، وإن تغلّب الأفراد على عنفهم بوساطة اللّغة فيها أيضا يتآمرون، ومثّل السفسطائي دليل على

19) هابرماس يورقن مصدر مذكور سابقا.

هذا."وإلى اليوم، واليوم خاصّة مازال هتلر يمرّ عبر ڤوبلس" [20] لذا يكمن انحراف اللّغة في صلب نمط الحياة السّياسيّة، ويدمّر ظروف الحياة السياسيّة ذاتها أي المجال العام المخصّص للحياة الاجتماعيّة. ويمكن أن يكون"ب. ريكور "على صواب لمّا قال" يحدّد المشروع الدّيمقراطي إذن بوصفه مجموع الإجراءات الّتي تتّخذ حتّى يتغلّب العقلاني بصفة طبيعيّة على علاقة السّلطة والنّفوذ التّراتبيّة" [21].

20) ريكور بول : قراءات 1، عنف وكلام، Seuil ، 1991، ص 134.
21) المجلة الأدبية (الصّادرة بالفرنسية) ، عدد 390، سبتمبر 2000، ص 64.